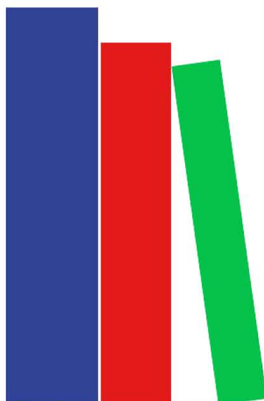
الشيخ علي بوسلمان الجُبيلي

وكانت المشّائيّة



دار الولاء
لصناعة النشر



مكتبة
مؤمن قريش

لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه.

الإمام الصادق (ع)

moamenquraish.blogspot.com

وكانت المشائيّة



بيروت - لبنان، برج البراجنة، الرويس، شارع الرويس
Mob: 00961 3 689 496 | TeleFax: 00961 1 545 133 | P.O. Box: 307/25
info@daralwalaa.com | daralwalaa@yahoo.com | www.daralwalaa.com

ISBN 978-614-420-159-6

اسم الكتاب: وكانت المشائيّة.
المؤلف: الدكتور الشيخ علي بوسلمان الجُبيلي.
الناشر: دار الولاء للطباعة والنشر والتوزيع.
الطبعة: الأولى، بيروت، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م.

الدكتور الشيخ علي بو سلمان الجُبيلي

وكانت المشائيّة



بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس الموضوعات

الإهـداء

إلى روح والدتي العزيزة...
إلى أبي العزيز الذي كافح وما زال يكافح من أجل حياة هنيّة...
إلى جميع أحبّتي في الاغتراب...
إلى جميع إخوتي، وأساتذتي...
أهدي هذا العمل المتواضع.

ع. ب.

المقدمة

إن الباحث المنصف في مجمل المنظومة الفلسفية اليونانية، والفلسفة المشائيّة الإسلاميّة، لا يجد تطابقاً تاماً بينهما كما يدّعي الكثير من الباحثين وإن اتفقا في منطلقات بعض المسائل، والمنهج، وتنظيم المسائل من حيث الشكل، وأما من حيث المضمون والمادة، فهناك أفكار عالجتها الفلسفة اليونانية في مرحلة متقدّمة من تاريخها، والفلسفة المشائيّة الإسلاميّة في حقبة تاريخية متأخّرة، مع وجود فاصل زمني كبير بينهما يلاحظ فيه عدّة أمور:

١. أن الفلسفة اليونانية تناولت مسائل في الفلسفة النظرية وأخرى في الفلسفة العملية، أضافت عليها الفلسفة المشائيّة الإسلاميّة الشيء الكثير بشكل تراكمي لم يكن موجوداً من قبل، وعالجتها من جوانب متعدّدة بدقّة متناهية، ومَنْ يراجع كتاب «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا وغيره من الكتب الفلسفية، ويقارنها بالكتب اليونانية الأصل، يلاحظ ذلك بسهولة ويُسر، ويلاحظ أن الفكرة الأساسية التي تحكم الفلسفة المشائيّة الإسلاميّة تنطلق من فكرة قرآنية وهي: أن اللّه أمر في القرآن الكريم بالتفكّر في الوجود، والمخلوقات، وكيفية خلقها، وخلق الوجود، أي التفكير في خصائص وأعراض هذا الوجود، والأحوال الخاصة

به، والأحكام العامة الآحقة له، وألوان الوجود وأنحائه، من دون التفكير في حقائق الأشياء؛ لأن معرفة حقائق الأشياء غير متيسّرة إلّا للّه سبحانه وتعالى.

٢. استفادت الفلسفة الإغريقية كثيراً من ديانات ومعتقدات الشرق القديمة؛ وذلك من خلال الرحلات التي قام بها الفلاسفة الإغريق إلى مصر، وبلاد ما بين النهرين، وفارس... إلخ، بالإضافة إلى الرحلات التجارية، والحروب المتبادلة، حيث اطلع فلاسفة العالم القديم على مجمل المنظومات العقائدية لديانات تلك البلدان، واستفادوا من أفكارها بما يخدم منظومتهم الفكرية، وهذا يعني أن الرؤية الفلسفية الإغريقية لم تكن رؤية ذاتية مائة بالمئة. نعم، عرضها، وتناسق أفكارها، واللغة والمصطلحات التي عُرضت بها، هي من نتاج العقلية اليونانية.

عرضت الفلسفة على ساحة العالم الإسلامي الذي بلغت علومه بطاقات ذاتية، درجة عالية من الدقّة كعلم الكلام الذي نشأت أصوله مع الإمام علي عليه السلام[1]، وعلم النحو الذي يُعتبر منطق اللغة العربية، - أول مَنْ طرق باب هذا العلم[2] هو الإمام علي عليه السلام -، وعلم أصول الفقه... إلخ، مع ما تحمل هذه العلوم من مخزون أدبي، وعقائدي وُضع في خدمة العقيدة الإسلامية وشريعتها، فوجد الفلاسفة المسلمون أنه يمكن الاستفادة من هذه العلوم في صالح تأسيس فلسفة إسلامية على

(١) بو سلمان، علي، **تحليل وفلسفة أصول الفقه**، لبنان، بيروت، دار الولاء، ٢٠١٢م، ص٣٧٣ - ٣٩١.

(٢) (م.ن)، ص١٧٩ - ١٨٠.

غرار الفلسفة اليونانية، فبدأت الفلسفة تترعرع وتأخذ مكانها على ساحة العالم الإسلامي رويداً رويداً إلى جانب العلوم الإسلامية، وعمل فلاسفة كالكندي، والفارابي، وابن سينا على التوفيق ما بين النظرة الدينية والنظرية الفلسفية.

غير أنّ بعض المتكلّمين، والأشاعرة وغيرهما ممن كان يرى بأن الدين الإسلامي وعبر الوحي، أقام منظومة فكرية عقائدية واضحة المعالم حول الأمور الماورائية، نابعة من النص الديني، لم يرُق لهم هذا الأمر، وعبّروا عنه بالفتنة الإغريقية، واعتبروا أنه لا حاجة للمنظومة الفلسفية المشائيّة القائمة على المنهج العقلي، - الذي يمكن أن يخطئ - ، فرفضوها، وهاجموها بعنف شديدين، وما كان للفلسفة أن تستمر لولا أن وجدت لها قبولاً لدى فئة من الناس، والحكّام كهارون الرشيد، والمأمون، والمعتصم الذين شجّعوا وناصروا حركة الترجمة لعلوم الحضارات الأخرى إلى اللغة العربية على نطاق واسع، واستخدموا مترجمين أكفّاء من الفرس، أو المسيحيين، أو اليهود يتقنون اللغة اليونانية، أو السريانية، أو الفهلوية، أو السنسكريتية إلى جانب اللغة العربية المترجم إليها، - ومن هؤلاء المترجمين: حنين بن إسحاق، وولده إسحاق بن حنين، وثابت بن قرّة الحرّاني... إلخ -، فاستمرت مسيرة الفلسفة رغم العداء البالغ لها، والدعاية المضادة التي سلّطت الضوء على بعض المسائل الفلسفية التي أخفق الفلاسفة المشاؤون في تفسيرها بما يتوافق مع ظاهر العقيدة الإسلامية، ولكن هذه الأبحاث على أي حال، مهّدت الطريق أمام ظهور مدارس فلسفية جديدة كالمدرسة الإشراقية الإسلامية، ومدرسة الحكمة المتعالية للملّا صدرا

اللتين استفادتا كثيراً من مسائل المدرسة المشائية الإسلامية ومنظومتها الفكرية من حيث الشكل، والمضمون، وراكمت هي الأخرى مادة فلسفية جديدة برؤى، ومناهج جديدة مغايرة لمنهج الفلسفة المشائيّة الإسلاميّة العقلي الصرف.

المدرسة المشائيّة الإسلاميّة:

سمّيت كذلك؛ لأنها نسجت أساس منظومتها الفلسفيّة الفكرية على المنهج العقلي الذي اتّبعه أرسطو، ومشى على منواله أتباعه من المشائين اليونانيين، أو لكونها تمشي من المقدمات إلى النتيجة في الاستدلال.

ومن أبرز أعلام هذه المدرسة الذين سنتحدّث عنهم: الكندي، والفارابي، وأخوان الصفا، وابن سينا... إلخ.

الكندي

أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، ينتمي إلى قبيلة كنده، أي أنه من أصل عربي؛ ولذلك لقب بـ«فيلسوف العرب». ولد في البصرة سنة (٨٠٣م)، أي (١٨٥هـ)، وكان أبوه أميراً على الكوفة، فتلقّى علومه في البصرة على أحسن ما يمكن أن يكون، - كانت البصرة قريبة من مدرسة جند شابور، فكان ذلك حافزاً لإذكاء جذوة العلوم في البصرة -، ثم انتقل إلى بغداد عاصمة الخلافة العباسية، فاشتغل بالترجمة، وتضلّع بالفلسفة، والعلوم التي كانت متوافرة باللغة العربية في ذاك الوقت، فاجتذب نظر المأمون، والمعتصم؛ نتيجة لتضلّعه بالعلوم المختلفة، واشتغل في قصر الخلافة ببغداد

منجماً أو طبيباً، وأصبح مربياً لابن المعتصم. وفي عهد المتوكل تعرّض الكندي للملاحقة والاضطهاد؛ نتيجة ميله في آرائه الكلامية نحو آراء المعتزلة، فمات في بغداد مغموراً (٨٦٦م).

* آرائه:

حاول الكندي أن يضع للمعتزلة بناءً فلسفياً قائماً على العلاقة ما بين الفلسفة والدين، والإيمان والعقل[1]، وطرح مسائل منها:

١. قدرة الإنسان على أداء فعل ما، بإرادته.

٢. كان يقول بالعدل، والتوحيد اللذين كانت تقول بهما المعتزلة.

٣. حاول التوفيق ما بين النبوّة والعقل.

٤. قارن بين الملل المختلفة مقارنة انتهت به إلى أنها مجمعة على الاعتقاد بأن العالم صادر عن علّة أولى واحدة أزليّة هي اللّه[2].

٥. قال بأن العلم نوعان:

(أ) العلم الإلهي الذي يسبغه اللّه على الأنبياء، وهو أسمى من العلم الإنساني؛ لأنه يكشف عن حقائق لا يستطيع العلم الإنساني مطلقاً أن يدركها من تلقاء نفسه.

(ب) العلم الإنساني: وهو فيض من اللّه، وتعتبر الفلسفة أعلى أشكال العلم الإنساني. وعليه، يجب التسليم بالحقائق المنزلة كخلق

---

(١) نصر، حسين، ثلاث حكماء مسلمين، ط١، بيروت، دار النهار للنشر، ١٩٨٦م، ص٢٦.

(٢) الموسوعة الفلسفية المختصرة، لبنان، بيروت، دار القلم، (د.ت)، ص٣٤٨ - ٣٤٩.

العالم من العدم، والمعاد الجسماني حتى ولو لم يمكن إثباتها عن طريق الفلسفة، وحتى لو تناقضت معها، فالفلسفة والعلوم يجب أن تسخّر للوحي[(١)].

٦. العالم: اللّه تعالى هو الذي خلق العالم من العدم من غير مادة سابقة عليه، ولا زمان، فهو إيجاد من لا شيء، وحادث، وهذا الإيجاد إنما يكون بوسائط كثيرة، فالأعلى يؤثر فيما دونه، وأما المعلول فلا يؤثر في العلّة؛ لأنها أرقى منه في مرتبة الوجود. وكل ما يقع في الكون يرتبط بعضه ببعض ارتباط العلّة بالمعلول.

٧. النفس الإنسانية: وهي جوهر بسيط خالد، هبط من عالم العقل مزوّداً بذكريات من حياة ذلك العالم، فالنفس الإنسانية من حيث جوهرها، مستقلة عن مادة الجسم، ولكنها مقيّدة بمادة الجسم من حيث أفعالها؛ لأن الجسم هو وسيلة الأداء، واتصال النفس بالجسم مصدر ألم لا ينقضي؛ لأنه مصدر رغبات كثيرة لا سبيل إلى تحقيقها، فمن شاء نعيماً مقيماً وجب عليه أن يستغرق في تأملاته العقلية، وفي طلب العلم، وتقوى اللّه[(٢)].

والنفس باقية بعد انحلال البدن، وأن حشر الأجساد، وصور الحساب، والجنة، والنار لا يستحيل أن تكون كما في ظاهر النص، فالذي أوجد الأجساد من لا شيء لا يمتنع عليه جمع أجزائها بعد أن تبدّدت.

---

(١) نصر، ثلاث حكماء مسلمين، ص٢٦.

(٢) (م.س)، ص٣٤٩.

٨. الفلسفة الطبيعية، والرياضيات: الإنسان عند الكندي لا يكون فيلسوفاً حتى يدرس الرياضيات، فهو قد طبّق الرياضيات في بحوث الطبيعة، وفي دراسة الموسيقى، والطب والهندسة عنده يقومان على التناسب الهندسي، والأدوية تقوم على تناسب الكيفيات الأربعة: الحار، والبارد، والرطب، واليابس.

٩. قال بأربعة أنواع من العقل:

(أ) العقل الذي هو بالفعل دائماً، وهو اللّه، وهو علّة كل معقول في الوجود.

(ب) العقل بالقوة، - أي بالإمكان -، وهو للنفس.

(ت) العقل بالملكة: وهو الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل، كالطبيب الذي تعلّم الطب ولكنه لا يمارسه بالفعل.

(ث) العقل البياني أو البائن (الظاهر): وذلك كالطبيب الذي يمارس مهنة الطب بالفعل.

* تقويم:

وضع الكندي عدداً من المؤلفات في الفلسفة، والموسيقى، والفلك، وعلم النفس، والطب، والهندسة، والكيمياء، والفلسفة الأولى وغيرها. واتّبع فيها منهجاً عقلياً، ورغم ذلك لم يوفّق إلى وضع منظومة فكرية فلسفية متكاملة، فجاءت أعماله خليطاً من اتجاهات أرسطو، وأفلاطون،

وأفلوطين، وبرقليس، وفيثاغورس... إلخ[١]، حاول فيها تلبية حاجات الواقع المحيط به وخصوصاً المعتزلة، في إطار منهج إسلامي عام، ورؤية كونية شاملة، فكانت أعماله من ضمن الأسباب التي أدّت إلى تعريف المسلمين بأعمال اليونان الفكرية.

وتظهر بعد الكندي شخصيات متعددة لها اهتمام عام بالفلسفة، وعلم الكلام، والعلوم، والفنون... إلخ، كانوا بمثابة حلقة الوصل ما بين الكندي والفارابي كأحمد بن الطيب السرخسي المعلم الشيعي للخليفة المعتضد - والذي نُكب واتهم بالكفر فيما بعد؛ لإفشائه أسرار الخليفة[٢]. وأبو معشر البلخي المنجم الشهير المعروف في الغرب في العصور الوسطى. وأبو زيد البلخي مؤلف كتابي (صور الأقاليم)، و(المسالك والممالك) الذين يُعتبران من أهم مصنفات الجغرافيا الإسلامية الأولى، حيث روّج هؤلاء الفلاسفة لفكر الكندي وخصوصاً في العلوم، وكانوا بمثابة الجسر الذي يصل ما بين الكندي والفارابي.

الفارابي

هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي الملقّب بالمعلم الثاني. وُلد في قرية وسيج بفاراب من أعمال خراسان حوالى (٢٥٧هـ)، في أسرة قائد في الجيش. رحل في سن الأربعين إلى بغداد في عهد المقتدر، واتصل بعلمائها، وحضر مجالسهم الفكرية. انصرف إلى

---

(١) أرتور سعيديف، وتوفيق سلوم، **الفلسفة العربية الإسلامية**، ط١، بيروت، دار الفارابي، (د.ت)، ص١١٦.

(٢) نصر، ثلاث حكماء مسلمين، ص٢٧.

المطارحات اللغوية مع (ابن السراج)، ودرس المنطق على (متى بن يونس)، ثم ارتحل إلى حرّان ودرس على (يوحنا بن حيلان) المنطق، ثم رجع إلى بغداد وأكبّ على دراسة الفلسفة، وتناول بالشرح والتعليق ما وصل إليه من كتب أرسطو، وألّف أكثر كتبه في بغداد.

انتقل بعدها إلى دمشق ثم توجّه إلى مصر فلم يقم فيها طويلاً، ثم عاد إلى حلب واتصل بأميرها سيف الدولة الحمداني. وأقام في حلب خمس سنوات، ألّف فيها عدد من مؤلفاته. وفي سنة (٣٣٩هـ) صحب الأمير إلى دمشق حيث توفي فيها عن عمر ثمانين سنة.

من مؤلّفاته، أنه شرح لأرسطو الكتب التالية: البرهان، والمقولات، والعبارات، والقياس، والسماع الطبيعي، والجدل، والخطابة، والأخلاق، وشرح علم المنطق لفرفوريوس الصوري، والمجسطي لبطليموس.

ومن مؤلفاته الخاصة: إحصاء العلوم، وما بعد الطبيعة، والجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو[1]، ومقالة في معاني العقل.

كانت لآثار الفارابي في المنطق خاصة، أهمية كبيرة، حيث عبّر عن المنطق الأرسطي باصطلاحات فنية عربية دقيقة، بحيث أصبحت فيما بعد تستعمل في العلوم الإسلامية. وكان يعتبر علم المنطق مدخلاً للعلوم كلها، وآلة لهداية الفكر وصحة النظر العقلي، وليس في منطق الفارابي ابتكار بل هو بمجمله شرح لآراء أرسطو واقتباس عنه بعبارات واصطلاحات فنية عربية دقيقة، مع التعليق عليها.

(١) الشيرازي، صدر الدين، **الحكمة المتعالية**، ج٧، إيران، مكتبة المصطفى، (د.ت)، ص٤٨.

وفيما يخصّ كتاب (الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو)، فإنّ هذا الكتاب كان رداً على طعن علماء الكلام بضعف الفلسفة وقصورها عن الوصول إلى الحقيقة؛ نتيجة الصراع، والتناقض، وفساد الأسلوب الفلسفي، فألّف الفارابي هذا الكتاب؛ ليثبت أنه لا يوجد خلاف بين الحكيمين، وأن للمعرفة طرقاً متعددة تلتقي جميعها عند حقيقة واحدة؛ وذلك ليثبت وحدة العقل والفلسفة؛ وللتوفيق بين الإيمان والعقل، فجاء مؤلفه جامعاً ما بين الفلسفة وعلم الكلام.

اشتهر الفارابي في تاريخ الفلسفة برسائله في الأخلاق، والسياسة وبخاصة منها: (آراء أهل المدينة الفاضلة)، و(التنبيه على سبيل السعادة)، و(السياسة والسياسات المدينة)، و(فصول المدني)، و(تحصيل السعادة)، طارحاً آراءه في (المدينة الفاضلة) حيث يملك زمام الدولة رئيس فيلسوف يمتلك فضائل خلقية عالية، ويهيمن في المدينة شريعة سماوية واحدة.

وقد كان لهذه الآراء السياسية أثر كبير على ابن رشد فيما بعد.

كما وللفارابي مؤلفات في الموسيقى، فكتابه (الموسيقى الكبرى) كان مرجعاً موثوقاً به في العصور اللاحقة، وقد اقتبست بعض طرق الصوفية بعض ألحان الفارابي الموسيقية، ولا زالت بعض الطرق مواظبة على سماعها حتى اليوم[١].

كما وكان للفارابي علاقة بالتصوّف، والكتاب المنسوب إليه (فصوص الحكم) يُعتبر شرحاً لآراء المشائين المتيافزيقية، ويحتوي

---

(١) نصر، ثلاث حكماء مسلمين، ص٣٠.

على حلقة كاملة من العرفان، ويمثل خلاصة المبادئ العرفانية[1].

يرى الفارابي أن الفلسفة هي أم العلوم والصناعات، والفيلسوف الكامل هو مَنْ يحصّل العلوم النظرية، ويكون له قوة على استعمالها في كل ما سواها بالوجه الممكن فيه.

ويرى بأنه علينا أن نأخذ عن الأقدمين ما نراه موافقاً للحق، ورفض ما عداه ونحذر منه.

يتمتع مسلك الفارابي بميزتي الانتقاء والتوفيق في آنٍ معاً، فهو انتقائي؛ لأنه يختار من الفلاسفة الإغريق، ومن أفلاطون، وأرسطو، ومدرسة الإسكندرية بخاصة، وهو توفيقي؛ لأنه يوفق بين نظريات الفلاسفة كأفلاطون وأرسطو مثلاً، وبين الفلسفة والدين[2].

المنظومة الفلسفية الفارابية:

١ . النفس:

النفس هي صورة الجسد وقوامه، وهي حادثة يفيضها العقل الفعّال كلما تهيّأ جسم صالح لقبولها؛ ولهذا لا يجوز أن توجد قبل البدن. والنفس هي جوهر روحاني بسيط، قائم بذاته وليس عرضاً من أعراض الجسم الذي تتصل به.

تستفيد النفس الإنسانية المعارف عبر الحواس الظاهرة الخمس أو

(١) نصر، ثلاث حكماء مسلمين، ص٣٠.

(٢) فرحات، يوسف، الفلسفة الإسلامية وإعلامها، ط١، جنيف، ترادكوم (شركة مساهمة سويسرية)، ١٩٨٦م، ص٧٨.

الباطنة. أما المعرفة الحسية الظاهرة، فتستفيدها النفس عبر الحواس الظاهرة الخمسة. وأما المعرفة والإدراك الباطني، فيتمّ عبر الحواس الباطنة وهي: الحس المشترك، والمتخيلة، والوهم، والحافظة.

٢. المعرفة:

هي عبارة عن إدراك الكليات بواسطة العقل، فإذا كان الإدراك الحسي مشتركاً بين الإنسان والحيوان، فإن الإدارك العقلي وقف على الإنسان وحده، والعقل هو أرقى قوة في النفس الإنسانية، في النفس العاقلة، والعالمة، والقوة الناطقة، والمفكرة، حيث تنقسم هذه النفس إلى قوتين: العقل العملي، والعقل النظري.

العقل العملي، وهو الذي يستنبط ما يجب فعله من الأعمال الإنسانية الجزئية، والتدابير، والصناعات، والآراء الذائعة المشهورة.

والعقل النظري، هو القوة التي يدرك بواسطتها المعقولات إدراكاً كلياً مجرداً عن المادة، وهي التي يحوز بواسطتها الإنسان المعرفة.

والعقل النظري، له أربع مراتب: عقل بالقوة، عقل بالفعل، عقل مستفاد، وعقل فلكي، مفارق واحد، يفيض نوره على الجميع هو العقل الفعّال[1].

الإدراك عند الفارابي لا يتم إلّا بواسطة العقل الفعّال، فهو الذي ينقل الإدراكات من حيّز القوة إلى حيّز الفعل دائماً، والعقل الفعّال هو عقل مفارق، مستقل، وهو واحد لجميع البشرية، وهو الذي يفيض

(١) الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، ج٤، ص٤٢١.

الصور على العقل الإنساني الهيولاني الجاهز لقبولها لكي يصبح عقلاً بالفعل، فيفيض عليه معقولات من طبعه وجوهره غير متصلة بمادة، فيصبح عقلاً مستفاداً.

بمعنى: أن للإنسان نحوين من العقل:

أ. عقل بالقوة: وهو في حالة استعداد دائم لتحصيل المعرفة.

ب. عقل بالفعل: وهو يحصل للإنسان حينما يدرك بحواسه الأمور المادية، فينتقل بالمعرفة من حالة القوة إلى حالة الفعلية.

وهناك العقل الفعّال، وهو الناقل للمعرفة لدى الإنسان من حالة القوة إلى حالة الفعلية، فالمعاني الكلية التي يعقلها الإنسان من المحسوسات، أو من التجربة الحسية إنما هي هبة خارجية من العقل الفعّال الذي هو في مرتبة أعلى من مرتبة عقل الإنسان، والمعرفة بهذا النحو لا تأتي بجهد الإنسان نفسه.

٣. النبوّة:

لأجل التوفيق بين الدين والفلسفة، أعطى الفارابي أهمية للمخيلة، فالمخيلة في إنسان ما، في حالة اليقظة، إذا بلغت درجة الكمال، يرتقي صاحبها معها من رؤى العالم المحسوس إلى رؤى العالم الروحاني ويتصل بالعقل الفعّال، فيكون صاحبها نبي يتلقى من العقل الفعّال الكمال والمعرفة، وشرط البلوغ إلى هذه الحالة، أن تكون المخيلة قوية خارقة، وأن يكون صاحبها قد بلغ من صفاء النفس والقلب مرتبة

سامية تؤهله للاتصال باللّه عن طريق العقل الفعّال[١].

وعليه: هناك طريقان للاتصال بالعقل الفعّال: طريق النظر العقلي وهو للفلالسفة، وطريق المخيلة وكمال النفس وهو للأنبياء، ولا مجال للاختلاف بين معطيات العقل والنبوة، وبين الدين والفلسفة طالما أن المصدر واحد، والمعرفة واحدة، وإن تعدّدت السبُل، على أن المعرفة لدى الأنبياء هي أرقى من المعرفة العقلية.

٤. الرؤية الكونية في فلسفة الفارابي:

تدور هذه الرؤية على قضايا (ما بعد الطبيعة)، أو الفلسفة الأولى، ومن أبرز مسائلها: تقسيم الوجود إلى واجب وممكن، ونظرية الفيض.

(أ) الواجب والممكن:

انطلاقاً من قوله بأن اللّه موجود، ارتكز الفارابي على مبدأ السببية، ومبدأ القوة والفعل، فقسّم الموجود إلى واجب وممكن.

الممكن لا يوجد من تلقاء نفسه، وإنما هناك علّة أوجدته.

وأما الواجب، فهو علّة وجود الممكن، ولا علّة لوجوده سوى ذاته، فهو لم ينشأ من علّة خارجة عنه، وإليه تنتهي سلسلة العلل بأسرها، فهو العلّة الأولى لسائر الموجودات، وهو اللّه.

فاللّه لا يحتاج لإثبات وجوده إلى برهان؛ لأنه هو البرهان على جميع الأشياء، ومن أهم صفاته أنه واحد، بسيط.

---

(١) فرحات، الفلسفة الإسلامية وأعلامها، ص٨٠.

فاللّه واجب بذاته، وهو مصدر الكائنات، ووجوده أسمى وجود، لا يعتريه نقص، وليس له شكل؛ لأنه ليس بمادة، وهو أكمل الموجودات، لا شريك له، ولا شبيه، واحد، بسيط، لا جنس له ولا نوع، ولا أجزاء يتركّب منها، ولا يقبل التحديد، هو نور محض، وعقل محض عجزت العقول عن إدراكه، أو إدراك كماله المطلق، وهو الحقيقة لأنه وجود كامل.

(ب) نظرية الفيض:

كان أفلوطين أول من قال بهذه النظرية، والفارابي يقول بها على طريقته الإسلامية. فعن الواحد صدر العالم عبر سلسلة من العقول الطولية، حيث تنتهي سلسلة الموجودات بعالم المادة وعالم الأجسام، فالفيض يأتي من أعلى مراتب الوجود إلى أدناها، وينتهي في عالم الأجسام إلى ستة أجناس:

الأجسام السماوية، والحيوان الناطق، والحيوان غير الناطق، وأجسام النبات، والمعادن، والعناصر الأربعة (الماء، والهواء، والتراب، والنار).

٥. السياسة:

كتب الفارابي (المدينة الفاضلة) في أواخر حياته، فالمدينة الفاضلة عنده، - وهو متأثر بجمهورية أفلاطون في أصل هذه الفكرة -، هي التي يقصد بالاجتماع الإنساني فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة الحقيقية، والاجتماع الذي به يتم التعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل، والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة.

وعليه: بنيت نظرية الفارابي في المدينة الفاضلة على الاجتماع والتعاون في سبيل الكمال والسعادة، في مقابل المدن الأخرى الشريرة والغير كاملة.

وأما رئيس المدينة، والدولة، فينبغي أن يكون صاحب كمال بحيث إما أن يكون فيلسوفاً على غرار جمهورية أفلاطون، أو يكون نبياً على طريقة المجتمع الإسلامي الكامل، وبالتالي يتولى هذا الرئيس مهمة تعليم الناس ما انتهى إليه من علوم.

٦. الأخلاق:

عند الفارابي، العقل يستطيع أن يحكم على الفعل بأنه خير أو بأنه شر، وهذا يعني أن الفارابي أعطى للفلسفة مساحة للحكم على السلوك الخُلُقي للإنسان، وعلى أفعاله الصادرة عنه بملئ إرادته، وهذا يلتقي مع بعض الاتجاهات الفكرية الكلامية كالمعتزلة، والإمامية.

إخوان الصفا

هي عبارة عن جماعة ظهرت في البصرة[1]، في القرن العاشر الميلادي، ربطت فيما بينها صداقة، ووضعت لنفسها مسلكاً ومنهجاً معارضاً للحكم العباسي (دولة الشر)، وكانوا يرون أن الكمال إنما يتأتّى من خلال امتزاج الفلسفة اليونانية بالشريعة الإسلامية؛ لكونها حاوية للحكمة الاعتقادية، والمصلحة الاجتهادية؛ ولهذا وضعوا

(١) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلّان الوفا، ج١، بيروت، دار صادر للطباعة والنشر، ١٩٧٥، ص٥.

موسوعتهم التي تضم (٥٢) رسالة والتي عُرفت فيما بعد «برسائل إخوان الصفاء وخلّان الوفاء».

كانت هذه الجماعة تتألف من أربع طبقات:

١. الطبقة الأولى: وقوامها الشبان اللذين تتراوح أعمارهم بين خمسة عشر وثلاثين سنة، وواجبهم طاعة معلمهم[1].

٢. الطبقة الثانية: وقوامها رجال بين الثلاثين والأربعين سنة، يتلقّون الحكمة الدنيوية، ويتعلّمون علماً يتناسب مع مرحلتهم العمرية.

٣. الطبقة الثالثة: أفراد سنهم بين الأربعين والخمسين سنة، وهم يعرفون النواميس الإلهية معرفة تتناسب مع مرتبتهم.

٤. المرتبة الرابعة: ما بعد الخمسين سنة، وهي المرحلة التي يشهد فيها حقائق الأشياء على ما هي عليه.

«رسائل إخوان الصفاء وخلّان الوفاء»:

هي عبارة عن رسائل أشبه ما تكون بدائرة معارف شاملة لعلوم عصرهم، وهي مختلفة الموضوعات، والمصادر، تبدأ بالرياضيات، ثم المنطق، فالطبيعيات، وتنتهي بالتصوّف.

تميّز مسلك أخوان الصفا بالانفتاح على مختلف العلوم، والمذاهب، والأديان، فجاء عبارة عن مسلك تلفيقي، - كما عرضوه في «الرسائل»

---

(١) الموسوعة الفلسفية المختصر، ص٣٦.

-، ومزيجاً من مسالك ومذاهب عدة، على أن المبدأ الأساس عندهم هو العقل.

اقتفى أخوان الصفا في المنطق، والفيزياء، والميتافيزيقا أثر أرسطو في الكثير من المسائل كما في: الجوهر والعرض، والمادة والصورة، والقوة والفعل، والعلل المادية، والصورية، والفاعلة، والغائية... إلخ. وأخذوا بالمقولات العشر الأرسطية باعتبارها أجناس عالية للمخلوقات، وأما الخالق فهو خارج عن حيّز هذه المقولات.

أخذ أخوان الصفا بنظرية الفيض (الصدور) الأفلاطونية، وقالوا بصدور الوجود عن الإله الواحد، حيث يفيض الوجود عنه من أعلى مراتب الوجود إلى أدناه وهو عالم المادة، ومع ذلك فإن الباري يكون مع كل شيء، وفي كل شيء بلا ممازجة ولا مخالطة.

بالنسبة للعبادة، هي نوعان عند أخوان الصفا:

١. واحدة للعامة، وهي العبادات الشرعية، حيث يأخذ العامة بأحكام الشريعة على ما يفيد الظاهر منها، فيتبعون قوانينها، وتشريعاتها، وطقوسها.

٢. وواحدة للخاصة، وهي ما يتعلق بالفلسفة واستدلالاتها، وهي لا تكون إلّا للراسخين في العلم، حيث يطلبون مدلولها الحقيقي.

ومن هنا اعتبر أخوان الصفا بأن ظاهر الشريعة صالحاً للعامة، وأما الخاصة فنصيبهم النظر الفلسفي العقلي العميق.

ابن سينا

هو حسين بن عبد اللّه بن سينا، لقبه الشيخ الرئيس، وكنيته أبو علي. وُلد سنة (٣٧٠هـ) في مدينة أفشنه، وهي قرية مجاورة لبخارى، وتقع في جمهورية أزباكستان. كان أبوه يتولّى حكم بخارى، ويُقال أنه كان من الإسماعيلية، بينما يذهب آخرون[١] إلى أنه كان من كبار علماء الإمامية الاثني عشرية، لما ذكره عن الخليفة، والإمامة، والعصمة في الفصل الأخير من إلهيات «الشفاء»، ولما ذكره في مقالات أخرى تقوّي الاعتقاد بكونه إمامي المذهب.

في العاشرة من عمره انتقل إلى بخارى، فحفظ القرآن الكريم، واستوعب النحو، ثم اشتغل بتحصيل الفلسفة، والهندسة، وحساب الهند بتشجيّع من والده، وتعلّم المنطق على أبي عبد اللّه الناتلي، ثم اشتغل بعد ذلك بتحصيل الطبيعيات، والإلهيات، فانفتحت له أبواب العلوم. ثم رغب في علم الطب، فبرز فيه، وتعهّد معالجة المرضى، فانفتح عليه من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة الشيء الكثير من مسائلها، وكان في الوقت نفسه يتعلّم الفقه ويناظر فيه.

أعاد قراءة المنطق، والفلسفة، وكانت كلما صعُبت عليه مسائلها يتردّد إلى المسجد، فيصلّي ويبتهل إلى اللّه، حتى تنفتح عليه ما انغلق من مسائل العلوم، وما عسُر عليه فهمه، فما أن بلغ سن السادسة عشرة، حتى تضلع بعلوم زمانه عدا علم (ما وراء الطبيعة) لأرسطو الذي كان

(١) د. ماضي، محمود، في فلسفة ابن سينا (تحليل، ونقد)، ط١، الإسكندرية، دار الدعوة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٧م، ص٢، الحاشية (١).

يحتوي على (الميتافيزيقا) لأرسطو، فأكبّ على دراسته مراراً من دون أن يفهمه حتى حفظه عن ظهر قلب، إلى أن وقع في يده كتاب لأبي نصر الفارابي يشرح فيه أغراض كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو، فانفتح عليه أغراض هذا العلم على مصراعيه، ويقول عن ذلك: «ففرحت بذلك، وتصدّقت بشيء كثير على الفقراء شكراً للّه تعالى».

يُروى في سيرته، أن سلطان بخارى وهو نوح بن منصور أصيب آنذاك بمرض شديد أعيا الأطباء، فاستدعاه لمعالجته، فأبرأه، ففتح السلطان له مكتبة قصره.

انتقل من بخارى إلى كركانج في خوارزم عندما مات أبوه، ثم طاف في بعض مدن فارس حتى انتهى إلى جرجان، فاتصل به أبو عبد اللّه الجوزجاني، وتتلمذ عليه، ولزمه سائر حياته، ودوّن سيرته.

انتقل بعدها ابن سينا إلى الري، واتصل بسلطانه فخر الدولة، ثم خرج إلى همدان حيث عالج أميرها شمس الدولة من مرض ألمّ به، وتولى الوزارة عنده مرتين. وبعد موت شمس الدولة، تولّى ابنه مكانه، فأبى الشيخ الرئيس أن يستمر في خدمته، فاتهمه بمكاتبة عدوه علاء الدولة أمير أصفهان، وسجنه مدة أربعة أشهر، فرّ بعدها من السجن إلى أصفهان واستقرّ فيها تحت رعاية علاء الدولة، وتمتع بفترة طويلة من الاطمئنان دامت خمسة عشر سنة أكبّ فيها على دراسة الأدب، وكتب خلالها كتب عدّة، كما وبدأ بدراسة علم النجوم، وإنشاء مرصد، ولكن تعرضت أصفهان لغارة من قبل مسعود بن محمود الفزنوي عدو ابن سينا، مما أدّى إلى ضياع عدد من كتبه، فعاد إلى همدان منزعجاً مما

جرى، ومما كان يُعانيه من مرض القولنج، فمات سنة (٤٢٨هـ) وهو في الثامنة والخمسين من عمره، حيث يوجد قبره اليوم.

آثاره العلمية:

في الفلسفة: وضع ابن سينا كتاب «الشفاء»، وهو يتناول فيه المنطق، والطبيعيات، والإلهيات، حيث ترجم هذا الكتاب إلى عدة لغات في القرن الخامس عشر ميلادي كاللاتينية، والإنجليزية، والفرنسية، ومن ثم لخّص هذا الكتاب بكتاب «النجاة». وفي أواخر أيامه وضع كتاب «الإشارات والتنبيهات»، وهو يدور حول الطبيعيات، والإلهيات، والتصوّف، والأخلاق.

ولابن سينا رسائل عدة ذات أغراض متنوعة منها: رسالة في النفس، ورسالة في العشق، ورسالة حي بن يقظان، وسلامان وأبسال، ورسالة في الأخلاق، وقصيدة في النفس... إلخ.

وقد نافت مؤلفات ابن سينا على المائتين، كتب بعضها بالعربية وبعضها بالفارسية.

وكتب عدّة كتب دينية «كفحوى القدر والاختيار»، وتناول تفسير عدّة سور في القرآن حاول فيها التوفيق بين العقل والدين.

وأما في الطب، فإنّ كتاب «القانون» يُعتبر من أشهر مؤلفات ابن سينا، حيث ترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية، وأعيد طباعته ستّاً وثلاثين مرّة. ونشر باللغة العربية في روما، وظلّ يدرس في جامعات أوروبا حتى مطلع القرن السابع عشر ميلادي، كما وكتب «الأرجوزة» في الطب الجامعة لأصول الطب الإسلامي في أبيات سهلة الحفظ.

الفلاسفة ما بين الفارابي وابن سينا:

في تاريخ الفلسفة الإسلامية، جرت عادة الكتّاب الانتقال من الفارابي إلى ابن سينا مباشرة؛ باعتبار أن ابن سينا هو الشخصية الثانية المهمة في تطوّر المدرسة المشائيّة الإسلاميّة، ولكن بين الاثنين كان هناك علماء وفلاسفة مهّدوا الطريق أمام ابن سينا لكي يبلغ بالفلسفة المشائيّة الإسلاميّة ذروتها، ومن هؤلاء أبو الوفا، وأبو سهل الكوهي، وابن يونس، وعبد الجليل السّجزيّ، والبيروني، وإخوان الصفا، والخوارزمي مصنف «مفاتيح العلوم»، وابن النديم مؤلف «الفهرست»، وأبو البركات البغدادي، وابن مسكويه معاصر ابن سينا، وأبو سليمان السجستاني الفيلسوف الشهير في بغداد قبل ابن سينا، - والذي كان منزله ملتقى رجال العلم، وقد عقدت فيه المناظرات العديدة، واشتهر كمنطقي، ودوّن تلميذه أبو حيان التوحيدي هذه المناظرات في كتاب «المقابسات»، و«الإمتاع والمؤانسة» -، وهناك أبو الحسن العامري المتوفي (٣٨١هـ)، وله كتب متعدّدة منها «الأمد على الأبد»، - الذي اعتنى به الحكماء المتأخرون وخاصة الملّا صدرا الذي اقتبس منه مراراً في كتابه «الأسفار» في مسألة (اتحاد العقل والعاقل والمعقول)[١]-.

المنظومة الفلسفية عند ابن سينا:

قسم ابن سينا العلوم الفلسفية إلى قسمين: نظرية، وعملية.

العلوم النظرية: وتشمل الطبيعيات، والرياضيات، والإلهيات.

---

(١) نصر، ثلاث حكماء مسلمين، ص٣٣.

العلوم العملية: وتشمل الأخلاق، والسياسة، وتدبير المنزل.

ومع هذين القسمين يركز ابن سينا على علم المنطق كآلة خاصة للعلوم.

(أ) الوجود:

تدور الإلهيات عند ابن سينا حول مسألة الوجود، والأعراض، والأحوال الخاصة به، والأحكام العامة اللاحقة له، ويستعمل فيها مسائل كالقوة والفعل، والإمكان والوجوب، والعلّة والمعلول، والمادي والمجرّد، والحركة... إلخ، مما يبحث في ألوان الوجود وأنحائه من الإلهيات بالمعنى الأعم؛ وذلك كمقدمة للولوج في الإلهيات بالمعنى الأخص التي تبحث في إثبات وجود الواجب، وصفاته، وأسماءه، وأفعاله، وبيان ذلك:

أن حقيقة الشيء تتوقف على وجوده، ومعرفة مرتبته في سلسلة الوجود التي تعين جميع صفاته وخصائصه، فكل شيء في العالم هو ملقى في خضم الوجود، والوجود هو أمر مشترك بين جميع الأشياء من دون أن يكون جنساً عاماً لها، وبالتالي فهنا ماهية ووجود. بمعنى: أننا عندما نقول: (الإنسان موجود)، و(الحجر موجود)، فإن مفهوم الوجود يُحمل على الجميع بمعنى واحد؛ لأن وحدة معنى الوجود أمر واضح إذ لا يختلف معنى الوجود في قولنا: (الإنسان موجود) عن معنى الوجود في قولنا: (الحجر موجود). فمفهوم الوجود هنا هو عبارة عن مشترك معنوي بين الأشياء المتكثرة، أي هناك أمران متغايران في الذهن وهما: الماهية، والوجود، فكل شيء ندركه له

حيثيتان: حيثية الوجود، وحيثية الماهية، الأمر المختص بالإنسان أو الحجر هو عبارة عن ماهيته التي يتميّز بها عن غيره، فالإنسان موجود ولكنه ليس بحجراً، والحجر موجود ولكنه ليس إنساناً، وهناك أمر مشترك بينهما نسميه الوجود. أي أن الإنسان بالتحليل الذهني يستطيع أن يميّز بين الماهية والوجود، إذ أنه يستطيع أن يفكر في ماهية الشيء من دون الالتفات إلى وجود الشيء أو عدم وجوده.

وعليه: كل موجود هو زوج مركب من ماهية ووجود، وتصوّرنا عن الماهية غير تصورنا عن الوجود، فهما شيئان، أي أن الوجود غير الماهية، وهنا يُطرح السؤال التالي: إذا كان الوجود غير الماهية، فأيهما الأصيل، وأيهما الاعتباري(؟).

يجيب ابن سينا، بأنه على الرغم من أن الوجود يُضاف إلى ماهيات الأشياء، فإن الوجود هو الذي يُعطي كل ذات أو ماهية حقيقتها الواقعية؛ ولهذا فالوجود هو الأصيل، وهو بسيط غير مركب.

وهنا يمكن تسجيل ملاحظة وهي: أن عبارة ابن سينا تنسجم مع القول بأصالة الوجود، ولكنه يذهب إلى القول بالكثرة الحقيقة في الأشياء. ثم إن الوجود ينقسم إلى: واجب، وممكن، وممتنع. وهنا يبني ابن سينا كل فلسفته على هذا التقسيم، وعلى العلاقة بين الماهية والوجود فيقول:

الممتنع: وهو الذي لا تقبل ماهيته الوجود بأي حال من الأحوال كما في شريك الباري، فإن وجوده الميتافيزيقي مستحيل ويؤدي إلى

التناقض، وهو بذلك يشير إلى المبدأ القرآني القائل: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾(١).

الممكن: وهو الذي تكافأت في ماهيته الوجود والعدم، ولا يوجد تناقض أو محال في أي من الحالتين، فهو ممكن الوجود، وممكن العدم، موجود بالقوة، ويحتاج إلى علّة تخرجه من حيّز القوة إلى الفعلية، ومن الإمكان إلى الوجود، وهو متى وُجد، أصبح واجب الوجود بغيره.

الواجب: وهو الذي لا تنفك إنيته عن وجوده، وعدم وجود إنيته يستلزم الاستحالة أو التناقض؛ لأنه واجب، فإنيته عين وجوده، وهذا الوجود هو واجب الوجود، وهو اللّه الذي لا يمكن إلّا أن يكون موجوداً، فهو وحده يتصف بالوجود بذاته، والقائم بذاته، والوجود المحضْ، فهو أصل الأشياء جميعاً، وخالقها. والقوة التي تعطي الأشياء وجودها، فإذا زال امتنع وجود هذه الأشياء، فالعالم في كل لحظة من وجوده بحاجة إليه، وهو المفيض بشكل مستمر لنوره ووجوده على الأشياء.

وعليه: العالم وكل ما فيه من الموجودات الممكنة متوقفة على وجود الواجب. ثم إن الموجودات الممكنة على نحوين:

١ . ممكنة: وهي تكتسب صفة الوجوب من واجب الوجود، فهي جواهر عقلية بسيطة مجرّدة أو ملائكة، وهي تمثل المعلولات الخالدة التي يمنحها اللّه صفة الوجوب (ما شاء).

---

(١) القرآن الكريم، سورة الأنبياء، آية (٢٢).

٢. وممكنات صرفة، لا تعلق لها بأي نوع من الوجوب، وهي مخلوقات عالم الكون والفساد التي تحمل عوامل الفناء في ذاتها، فولادتها نذير بموتها.

ثم إن الكائنات أيضاً تقسم إلى جوهر، وعرض من حيث ماهياتها، فالعرض كاللون، يتوقف وجوده على وجود شيء آخر كتوقف اللون على وجود الحائط. وأما الجوهر، فيقسم إلى ثلاثة أقسام:

(أ) العقل: وهو مفارق للمادة بالكلية.

(ب) النفس: وهي مفارقة للمادة، ولكن لها تعلق بالمادة، فهي تحتاج إلى جسم تفعل فيه.

(ت) الجسم: وهو الذي يقبل الانقسام، وله طول، وعرض، وعمق.

وعليه: عناصر الوجود من حيث كونها عارضة الوجود، تنقسم إلى ثلاثة جواهر، تشمل مراتب الوجود المختلفة، وتؤلف الأجزاء التي يتركب منها العالم، وعن طريقها يحصل العلم بالنظام الكوني[1].

*** الدليل على وجود واجب الوجود:**

إن سلسلة الممكنات لا تمتد إلى ما لا نهاية، بل يجب أن تنتهي عند كائن أول واجب الوجود بذاته. فكل متحرك له محرك يدفعه، وهذا المحرك لا يحتاج إلى مَنْ يحركه وإلّا كان هناك محركان واجبي

(١) نصر، ثلاث حكماء مسلمين، ص٤٣.

الوجود، متفقان من جهة، ومختلفان من جهة أخرى، فيكون كل منهما مركباً من شيئين: شيء يخصه، وشيء يشارك به الآخر، وهذا يعني أن وجود أحدهما ليس عين وجود الآخر، فيكون كل منهما محتاجاً لأجزاءه، معلولاً لها، والمعلولية محال عليه، محال على واجب الوجود، ولو كان كذلك؛ لصارت الأجزاء سابقة على وجوده، فيبطل كونه واجب الوجود.

وأما الممكنات، فقوامها التركب كلها من مادة وصورة، والمادة بدون الصورة لا توجد بالفعل بل تظل في حيّز القوة، وتحتاج إلى قوة تكملها وتخرجها من حيّز القوة إلى حيّز الفعلية، وأما واجب الوجود، فبسيط من جميع الجهات، خالٍ عن أي تركّب، ولا يدخل تحت أي جنس أو نوع، ولا يقع تحت أيّ حدّ، وهو منزّه عن انطباق المقولات عليه، فليس له كيف، ولا أين، ولا ينقسم في الكم، ولا في المبادئ، ولا في القول، فهو تام الوجود، لا مثيل له، وأما سائر الكائنات، فهي في حالة حركة دائمة وخروج من القوة إلى الفعلية، ومن الإمكان إلى الوجود، ومن القابلية إلى الحدوث، وفي حالة تبدّل مستمر، وكل هذه الأمور نقص. وأما الواجب، فلا يعتريه شيء من هذه الأمور، فهو واجب بذاته وليس بغيره، وهو واحد ليس له ندّ، ولا ضدّ، ولا شبيه.

(ب) العالم:

في الفلسفة الإغريقية، اعتبر أرسطو أن العالم قديم ولكنه محتاج إلى محرّك أزلي؛ لتدوم به حركة العالم ووجوده.

وفي الديانات السماوية، اللّه هو الذي خلق العالم من العدم بإرادته، وقدرته، وهو الذي يعيده إلى العدم حين يشاء كما ورد في القرآن الكريم:

﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾[1]،، وفي آية ثانية: ﴿يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ۚ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ ۚ وَعْدًا عَلَيْنَآ ۚ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾[2]، وفي آية ثالثة: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[3]، وفي آية رابعة: ﴿فَإِذَا ٱلنُّجُومُ طُمِسَتْ ﴿٨﴾ وَإِذَا ٱلسَّمَآءُ فُرِجَتْ ﴿٩﴾ وَإِذَا ٱلْجِبَالُ نُسِفَتْ﴾[4]، وفي آية خامسة: ﴿إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ ﴿١﴾ وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتْ ﴿٢﴾ وَإِذَا ٱلْجِبَالُ سُيِّرَتْ﴾[5]، وفي آية سادسة: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتْ ﴿١﴾ وَإِذَا ٱلْكَوَاكِبُ ٱنتَثَرَتْ ﴿٢﴾ وَإِذَا ٱلْبِحَارُ فُجِّرَتْ﴾[6].

وعليه: العالم محدث وله نهاية، ولا أزليّ إلّا اللّه.

الفلاسفة المسلمون؛ ولأجل التوفيق بين الدين الإسلامي والفلسفة؛ ولأجل أن لا ينكروا وحدانية اللّه، ولا يقولوا بأزليّة المادة فيقيمون شريكاً مع اللّه في ملكه، ذهب ابن سينا إلى القول بأن العالم قديم

(١) **القرآن الكريم**، سورة البقرة، آية (٢٩).
(٢) (م.ن)، سورة الأنبياء، آية (١٠٤).
(٣) (م.ن)، سورة الروم، آية (٢٧).
(٤) (م.ن)، سورة المرسلات، الآيات (٨ – ١٠).
(٥) (م.ن)، سورة التكوير، الآيات (١ – ٣).
(٦) (م.ن)، سورة الانفطار، الآيات (١ – ٣).

من حيث الزمن، واللّه متقدّم على العالم تقدّماً في الذات، والرتبة، والشرف، والسمو، وهو تقدّم العلّة على معلولها، فالعالم رغم قِدَمه، فهو محدث بواسطة علّته؛ لأنه يستمد وجوده من اللّه، - وهنا ستنشأ إشكالية (قدم العالم) التي عاب فيها المتكلمون على الفلاسفة، وكانت من إحدى مسائل تكفيرهم لهم -.

(ت) نظرية الفيض:

في تحديده لطبيعة الاتصال القائم بين المبدأ الأول والخلق، يعمد ابن سينا إلى بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد، وكيفية الخلق، فيدخل في منظومته الفلسفية عنصر الملائكة التي تؤدي وظيفة أرادها اللّه لها في هذا الكون، مستفيداً من المبدأ القائل: بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فيذهب إلى القول بنظرية الفيض في سلسلة الوجود ودرجات الملكوت التي تتمحور حول نظرية العقول العشرة، حيث يخلق اللّه العقل الأول الذي يُعبر عنه بالوجود الأول المنبسط، وعن العقل الأول يصدر العقل الثاني، وفلك أول، ونفس فلك أول، وهكذا إلى أن ينتهي إلى عقول عشرة، وأفلاك تسعة، ونفس فلك تاسعة. وعن العقل العاشر يصدر عالم العناصر ونفوس الإنسان، وهو واهب الصور، ويسميه الأنبياء (روح القدس)، وجبرائيل. وقد ذكر في «رسالة في الحدود» أن الملاك جوهر، حي، بسيط، عاقل، خالد، له خاصية النطق، وأنه وسيط بين اللّه والأجسام الأرضية. وهنا إشكالية يسجلها المتكلمون على الفلاسفة وهي أنه بمقتضى قاعدة الواحد، كيف يصدر عن العقل الأول الواحد أكثر من واحد(؟).

(ث) النفس:

بيّن ابن سينا في كتاب «القانون» قوى النفس وصلتها بالجسم، وعرض في كتاب «الشفاء» أهم آرائه النفسية ولخّصها في كتاب «النجاة»، فالإنسان عنده هو جسم طبيعي مكوّن من مادة وصورة، المادة هي البدن، والصورة هي النفس، والصورة هي مصدر حياة الإنسان، وحسّه وحركته، فالنفس مغايرة للبدن تمام المغايرة.

يُعرّف النفس بالقول: «هي كمال أول، - [لأنها صورة الجسد وقوامه] -، لجسم طبيعي، - [لينفي إمكانية حلول النفس في جسم صناعي] -، آلي، - [أي الكائنات العضوية التي تتركّب من أعضاء، تتفاعل بآلات كالغذاء، والنمو، والحسّ... إلخ] -، من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري، والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية»[1]، وهذا التعريف يوافق تعريف أرسطو للنفس، ويوافق رأي أفلاطون بالقول: النفس جوهر قائم بذاته، غير محتاج إلى الجسم، بينما الجسم بحاجة إلى النفس تمام الاحتياج.

والنفس جوهر وصورة في آن واحد، جوهر في ذاتها، وصورة من حيث صلتها بالجسم. والنفس باعتبارها جنساً، تنقسم باعتبار قواها إلى ثلاثة أقسام: نفس نباتية، ونفس حيوانية، ونفس إنسانية، - وهي التي عرّفها قبل قليل -.

إلى هنا يقرّر ابن سينا أن للإنسان نفساً وبدناً، والنفس هي جوهر

(١) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج٢، ط١، قم، نشر البلاغة، ١٣٨٣ش، ص٢٨٩.

روحاني قائم بذاته، ويقيم أدلّة متعدّدة على وجود النفس، وأدلّة أخرى على روحانيتها وكونها جوهراً روحانياً غير مادي، مستقل عن البدن، قائم بنفسه، بسيط، لا يتجزّأ، ولا يلحقه الفساد، - راجع هذه الأدلة في مظانها -.

١ . مصدرها، ومصيرها:

* **أفلاطون:** النفس قديمة، أزلية، وجدت قبل البدن، وأهبطت على كره إلى العالم المحسوس واتصلت بالجسد، فهي صورة من صور الملأ الأعلى. والنفس لما كانت جوهراً بسيطاً، فهي لا تفنى؛ لأن البسيط لا يفنى، وبالتالي فهي خالدة، - هكذا قُرر عنه -.

* **أرسطو:** النفسة حادثة، فهي تحدث مع حدوث البدن وليس قبله، وهي باقية بعد مفارقة البدن.

* **ابن سينا:** النفس أبدية وليست أزليّة، وهي ليس لها وجود سابق على وجود البدن، فكلما حصل بدن صالح للحياة، عرضت عليه نفس خاصة به، ويكون البدن الحادث مملكتها، وآلتها، وهذ ما قاله الفارابي قبل ابن سينا، حيث قال: «لا يجوز أن تكون النفس موجودة قبل البدن»، وبالتالي هناك اتفاق بين الفلسفة والدين على القول بحدوث النفس من جهة، وخلودها وبقائها من جهة أخرى؛ لكونها بسيطة، والبسيط لا يفسد بحال من الأحوال، ولا تكون نفس واحدة في بدنين؛ لأن البسيط لا يقبل القسمة، وكذلك لا تنتقل النفس الواحدة من بدن إلى بدن بالتناسخ، فيكون البدن الواحد فيه نفسان معاً، وهذا باطل، وبالتالي بطل التناسخ.

٢. المعرفة:

إدراك الإنسان للأشياء له مراتب: إدراك حسي، وإدراك عقلي، وإلهام ووحي.

والإدراك إما أن يتم بواسطة الحواس الخمسة الظاهرة، أو الحواس الخمسة الباطنة.

الحواس الخمسة الظاهرة: وهي البصر، والسمع، والشم، والذوق، واللمس، وعمل هذه الحواس هو إدراك المحسوسات الظاهرة في الخارج.

الحواس الباطنة: وهي الحس المشترك، والمصورة، والمتخيلة، والوهمية، والحافظة أي الذاكرة.

مهمة الحواس الباطنة إمّا إدراك صور المحسوسات من حيث الشكل، والهيئة، واللون كما في إدراك الشاة لصورة الذئب، أو إدراك المعنى، أي إدراك الشاة لمعنى العداوة، فتهرب من الذئب.

وللنفس الإنسانية قوتان: قوة عاملة (عقل عملي)، وقوة عالمة (عقل نظري).

العقل العملي: وهو الذي يحرّك الإنسان نحو العمل وما ينبغي أن يُفعل، وله تأثير على العقل النظري من حيث توليد المعايير الأخلاقية ككون العدل حسن والظلم قبيح.

العقل النظري: وهو قوة مُعدّة للنظر وما ينبغي أن يُعلم، وبها ينال

الفيض الإلهي، ووظيفتها تجريد الصور الكلية عن المادة وإدراكها.

وعقل الإنسان في اكتسابه المعرفة يمرّ بمراتب:

(أ) العقل الهيولاني: وهو الذي لم يكتسب شيئاً بعد، ولديه الاستعداد لقبول المعرفة.

(ب) العقل بالملكة: وهو الذي عرف البديهيات التي ليست بحاجة إلى برهان لثبوتها كقولنا: الكل أعظم من الجزء.

(ت) العقل بالفعل: وهو الذي أصبح لديه معارف اكتسابية مخزونة.

(ث) العقل المستفاد: وهو الذي انطبعت فيه حقائق الأشياء.

وتحصيل المعرفة إمّا أن يكون بالاكتساب من الغير، أو بالبداهة، أو (بالحدس) من خلال الانتقال إلى النتيجة بدون المرور بالمقدمات، وقد تزاول النفس العلوم العقلية اليقينية فتصبح بذاتها (عقلاً قدسياً)[1].

وقد تبلغ النفس الإنسانية درجة عالية من الكمال العقلي والروحي، فيتولّد فيها شوق وعشق للعالم العلوي، فيشرق عليها نور الحق بواسطة العقل الفعّال، فيصبح أصحابها من العارفين.

*** النتيجة في مسألة النفس:**

يعتبر ابن سينا أن للنفس ثلاث مراتب: نباتية، وحيوانية، وناطقة.

---

(١) الشيرازي، صدر الدين، أسرار الآيات، إيران، انتشارات الجمن اسلامي حكمت وفلسفة، ١٤٠٢هـ ص٢٨.

القوة النباتية: ومهمتها التغذية، والنمو.

القوة الحيوانية: ومهمتها التغذية، والنمو، والإحساس، والتخيّل، والتحرّك الإرادي... إلخ.

القوة الناطقة: وهي تشتمل على وظائف القوى النباتية، والحيوانية، بالإضافة للوظيفة الأساسية وهي التعقّل.

ما يُفهم من الكلام حول النفس وقواهها، أنّ النفس في الأجسام العضوية على درجات بعضها فوق بعض، والأرقى منها يحتوي على وظائف الأدنى حتى نصل إلى الإنسان الذي يزيد على ما سبقه بالعقل.

وعلى هذا، فالنفس الإنسانية أعلى أنواع النفوس، وتتميّز عن الجميع بالقوة العاقلة، وهذه القوة العاقلة تمكّن الإنسان من المعرفة، وهذه المعرفة تحصل للإنسان بطريقين:

١. ما يحدث من غير طريق التعلّم، ولا يُستفاد من الحواس، كالأمور البديهية كقولنا: الكل أعظم من الجزء، والنقيضان لا يجتمعان في شيء واحد معاً.

٢. ما يحصل بالاكتساب بالقياسي، والاستنباط البرهاني، كتصوّر الحقائق المنطقية مثل: الأجناس، والأنواع، والفصول، والخواض، وكتصوّر الأمور الإلهية مثل معرفة مبادئ الوجود المطلق، من حيث هو موجود. هذه القوة التي تتصوّر هذه المعاني، تستفيد صوراً من القوى الباطنة المنفعلة كالمصورة،

والحافظة بشكل غريزي مجبولة عليه، حيث يقوم العقل بتحليل تلك الصور وإعادة تركيبها؛ لكونه القوة العاقلة القادرة على التصرف بها أو الفاعل فيها.

وقد تكون القوة الناطقة عند بعض الناس من القوة بحيث تنتقل إلى النتيجة من دون المرور بالمقدمات، فيكون لديها حدس، وقد تكون القوة الناطقة عند بعض الناس من القوة واليقظة بحيث يتهيّأ لها الاتصال بالعقل الكلي وتلقّي الإلهام والوحي، وتلك أعلى درجات الاستعداد، والذي يحظى بهذه المرتبة هم الأنبياء والرُسل عليهم السلام، وقد يتهيّأ لغيرهم كالعارفين، الاتصال بالعقل الفعّال، فينالون قسطاً من العلم والمعرفة من دون أن يبلغوا درجة الأنبياء والرُسُل.

(ج) التصوّف:

عند ابن سينا، العناية الإلهية ترعى الكون كله، والعالم منظّم أفضل تنظيم، والشر عارض في عالم الممكنات، والخير شامل لكل الوجود، واللّه مصدر هذا الخير، والسعادة تقوم على معرفة هذا الخير، وتعقله، ولكن المادة هي التي تبعد النفوس الإنسانية عن التعقّل، والسعادة[1].

ونفوس البشر على مراتب:

١. نفوس مغموسة في عالم الطبيعة، وهي شقية.

٢. ونفوس حائرة بين جهة الربوبية وجهة المادة، فهي تسمو تارة، وتنغمس في المادة تارة أخرى.

(١) فرحات، الفلسفة الإسلامية وأعلامها، ص١١٢.

٣. ونفوس متصوّفة، وهي التي نالت قسطاً من الكمال، إذا ابتعدت عن الخالق اشتقات إليه، ويولد شوقها إلى كماله عذاباً لها، إلّا أن هذا العذاب لذيذ لها.

وعليه: سعادة النفس قائمة على تأمّل الكمال، وإدراك المبادئ الكلية، والذين يبلغون السعادة هم العشاق العارفون من أصحاب المقامات.

والمتصوّفون على مراتب:

١. الزاهدون المعرضون عن متاع الدنيا.

٢. العبادون المحافظون على فروض العبادة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن ابن سينا كان مسلماً تقياً، وقد تجلّت نزعته الدينية في شِعره، وتفسيره لبعض سور القرآن الكريم، وآثاره الفلسفية التي كان يستلهم فيها تعاليم الدين الإسلامي في مسائلها، وكان يؤم المسجد ليصلي ويبتهل إلى اللّه في حلّ المسائل الغامضة، وقد كتب عدّة رسائل في فائدة الصلاة، وأداء العبادات اليومية، وكان بعيداً عمّا رماه به خصومه من رذائل أخلاقية[1]، وكان شديد الحساسية إزاء تهمة الكفر التي وجّهت إليه من جانب أهل الظاهر من المتكلّمين، والفقهاء المعروفين بالإفراط. وقد كتب رباعية باللغة الفارسية دفاعاً عن نفسه يؤكد فيها ولاءه للإسلام، فقال:

كفر مثلي ليس سهلاً أن يُرجَم
أيـن مـن مُـحكـمِ إيـمـاني أحكم

(١) ماضي، في فلسفة ابن سينا (تحليل، ونقد)، ص٥، الحاشية رقم (١).

أوَحيدُ الدَّهر مثلي كافر(؟!)
فإذن لم يبقَ في العالمِ مُسلمِ[١].

٣. العارفون المنصرفون إلى عالم المعقول المبتغون للحق، وهؤلاء هم الذين يقهرون نزوات الجسد؛ لتتوفر لهم سُبُل السعادة الروحية وهم على درجات:

(أ) المريدون: وهم الذين يدربون ذواتهم على الالتفات إلى الحق، فتسنّى لهم جذبات من نور الحق.

(ب) المخطوفون: وهم الذين تتكرّر جذبات الحق لهم، وتصبح مألوفة لديهم.

وهكذا ينتقل المتصوّف من حال إلى حال حتى يصل إلى مقام تغيب عنه نفسه، ويصبح في أعلى درجات السالكين.

تظهر النزعة الصوفية العقلية المكملة لمسلكه المشائي فيما وضعه من قصص ذات طابع صوفي كقصة «سلامان وإبسال»، و«رسالة الطير»، فرسالة الطير مثلاً: هي عبارة عن حكاية سرب من الطير وقع في شرك صيادين، فأطبق الشَرَك على أجنحتها، وعلقت بالحبائل أرجلها، غير أن جماعة الطير تمكّنت من إخراج رؤوسها، وأجنحتها من الشَرَك، وطارت وفي أرجلها بقايا الحبائل، فأفلت واحد منها وطار حتى بلغ جبل الآله، فانطلق إلى مدينة الملك الأعظم، وراح يخرج من صحن ويلج في آخر، حتى رُفِعت الحُجُب التي تفصله عن السيد، ورآه في روعة بهائه.

---

(١) نصر، ثلاث حكماء مسلمين، ص٥٦.

ويظهر أن ابن سينا استخدم قصة رمزية، واستعارات؛ ليؤدي فكرة صوفية تدلل على مدى الصراع القائم بين عالم المادة وحبائلها، أي الجسد، والنفوس المتشوقة إلى الملأ الأعلى حيث الحرية، والحق، والسعادة العقلية.

(ح) النبوّة:

يرى المتصوّفة أن النبي، أو الحقيقة المحمدية هي الإنسان الكامل الذي تفرّع عنه الوجود.

وفي العقيدة الإسلامية: اللّه هو الذي يصطفي من عباده من يشاء، ويتخذه نبياً أو رسولاً لأداء التعاليم الإلهية للبشر.

عند الفلاسفة الإسلاميين: أول مَنْ تطرّق لهذا البحث هو الفارابي، حيث حاول التوفيق بين الفلسفة والدين في هذا الإطار، فاعتبر أن النبي هو الإنسان البالغ درجة الكمال من حيث صفاء النفس، والقلب، والذي بلغت مخيلته درجة القوة الخارقة بحيث تؤهله للاتصال بالعقل الفعّال، وتلقّي العلوم الإلهية منه.

ثم جاء ابن سينا فاتّبع خطى الفارابي في هذا الإطار، حيث يرى بأن القوة الناطقة عند بعض الناس قد تبلغ من القوة، واليقظة، والاستعداد، وصفاء النفس، وتألّق الذهن، وكمال المخيلة درجة (العقل القدسي)، بحيث يتهيّأ لها الاتصال بالعقل الفعّال أو العقل الكلي وتلقّي الوحي منه، والذي يحظى بهذه المرتبة هم الأنبياء والرُسُل عليهم السلام - الذين

يتلقّوا العلوم رأساً من العقل الفعّال بدون أي تعليم بشري سابق[1].

على أن ابن سينا يربط مبدأ العقول المفارقة بفكرة الملائكة؛ ليشرح بها مبدأ الواسطة في تلقّي الوحي بالنسبة للنبي أو الرسول.

ثم إن الأنبياء لا يتفرّدون بتلقّي (العلم اللدُني)، بل هناك أولياء وعارفون يتلقّونه كذلك، فالأنبياء يتلقّون العلم عبر الوحي، والأولياء والعارفون يكتسبونه بالرياضة، - [من دون أن يكون علم الأنبياء مساوياً لعلم العرفاء، بل علم النبوّة أعلى مرتبة، وغير قابل للاشتباه] -.

ووجود النبي ضروري لأمرين:

١. أن النبوة قسماً مكملاً للنظام الكوني.

٢. أن الأنبياء مرشدين، وهداة.

وعليه: لا بُد من وجود نبي يسنّ الشرائع، ويقيم العدل، ويهدي إلى سبيل الرشاد الذي به يكون الخلاص في الآخرة.

ورسالة النبي ذات اتجاهين:

١. اتجاه يهدف إلى نشر مبادئ التعليم السماوي، وإثبات وجود اللّه، وصفاته، وأفعاله، وبيان حقيقة النبوّة، والحياة الآخرة.

٢. واتجاه عملي سلوكي يحدّده النبي؛ لكونه منفتحاً على عالم الغيب، والأقدر على تجسيد الأخلاق الفاضلة المثالية التي يرضى اللّه للإنسان بسلوكها والاقتداء بها.

---

(١) نصر، ثلاث حكماء مسلمين، ص٥٧ – ٥٨.

(خ) السياسة:

ترك ابن سينا كلاماً في السياسة في كتاب «الشفاء» كما يلي:

١. الإنسان يختلف عن الحيوان؛ لأن الحيوان يسير بحسب عزيزته الطبيعية، وأما الإنسان فتتنوّع حاجاته بين المأكل، والملبس، والمسكن؛ مما يستلزم منه التفكير برويه.

٢. المجتمع: يقوم على تعاون الأفراد، وهذا التعاون لا يتم إلّا بتفاوت كفاءات الأفراد، والتفاوت حكمة إلهية، فلو كان الناس كلهم ملوكاً؛ لتفانوا فيما بينهم، ولو تساووا في الفقر لماتوا بؤساً... إلخ.

٣. الرئيس: المجتمع على طبقات: المدبرين، والصناع، والحفظة... إلخ، ولكل منهم مهمة يتفرّد بها، ولا بُدّ من وجود رئيس شارع يضع الشرائع ويطبقها، ويُشترط فيه أن يكون عالماً بالشريعة، عفيفاً، شجاعاً، مقاوماً لذوي السياسة الفاسدة، جامعاً بين العلم والعمل... إلخ، وأصوب الخلفاء ما كان بالنص[1]، - وهذا ما قالت به الإمامية، ومن هنا يُعتقد أن ابن سينا كان إمامياً -.

وعلى كل فرد من أفراد المجتمع أن يتبع العادات القويمة، والأخلاق الفاضلة التي استنّها الرئيس الشارع؛ لتتأصل في النفوس الأعمال الجميلة الخيّرة، ويتهيّأ لكل منهم حياة أخروية سعيدة.

على أن الشرائع الموضوعة، تكون في المدينة بمثابة الرأس للجسد، ومن شأنها أن تهدي الرعيّة باللّه، وتحثّها على العبادة، وتردعها عن

(١) ابن سينا، الشفاء، ج٢، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٠م، ص٤٥١.

الشر، ومن شأنها أن تعدّ الأسلحة لحماية الثغور، وضبط الدخل والخرج.

٤ . المال ومصادره: توفير المال يتمّ من خلال الضرائب، والغرامات على المجرمين، والغنائم من أموال المنابذين للسنّة، ويجب إيداع المال في خزينة الدولة؛ لينفق على الجند، والموظفين، وليُعال المرضى، والمقعدين، - وهذه تمهد لمسألة التكافل الاجتماعي -.

٥. ينادي بضرورة الزواج؛ لصيانة النسل، وحفظ النوع، ويشير إلى ضرورة المحبة بين الزوجين، والمرأة ينبغي أن تلزم الخدر، وأن لا تكون لها مهمة غير تربية الأولاد، - وهذا متوافق مع أحكام الشرع الحنيف -.

٦. الولد: ينبغي على الوالدين أن يختارا للولد اسماً حسن الوقع والصيغة، غير متنافر الحروف، بحيث لا يعرّض الناشئ لهزء رفاقه، وأن يختار له مرضعة من ذوات العافية، فالعناية بالولد تكون منذ الولادة. وينبغي أن يتعهّد الوالدان الطفل منذ الفطام بالتأديب، ورياضة الأخلاق ترهيباً وترغيباً، حمداً وتوبيخاً، وإذا لم يكن من الضرب بُد، فليعمد إليه، وشرطه: أن يجيء أوله قليلاً موجعاً، - وهذا متوافق في الجملة مع أحكام الشرع الحنيف -.

٧. الطالب: يجب أن يُدرّب الطالب على حفظ طائفة من آيات القرآن، والشعر الحكمي؛ لتستقيم له مكارم الأخلاق، ويكون المؤدّب ديّناً، قويم النفس، مطلعاً على عادات الملوك وآداب المجتمع، - وهذا الآخر متوافق في الجملة مع الشرع الحنيف -.

(د) المعاد:

هناك خمسة آراء في مسألة المَعاد:

١. القول بالمعاد الجسماني فقط: حيث ينكر أصحاب هذا القول وجود النفس الناطقة.

٢. القول بالمعاد الروحاني فقط: وهو مذهب الفلاسفة الإلهيين.

٣. القول بالمعاد الجسماني والروحاني معاً: وهو من أقوال المسلمين، فحقيقة الإنسان هو نفسه الناطقة، والبدن آلة لها، وفي المعاد يرد اللّه النفس إلى بدنها.

٤. ليس هناك معاد جسماني ولا روحاني: وهو قول الفلاسفة الطبيعيين من القدماء.

٥. التوقف: وينسب هذا الأمر إلى جالينوس، حيث لم يتبيّن له كون النفس هي المزاج، فتنعدم عند الموت، ويستحيل إعادتها، أو هي جوهر باقٍ بعد فساد الجسد، فيمكن إعادتها[1].

الرأيان الرابع والخامس، يلتقيان في مسألة عدم الإعادة.

الرأي الثاني وهو للفلاسفة الإلهيين، ولكن الفلاسفة الإسلاميين ذهبوا إلى القول الثالث وهو المعاد الجسماني والروحاني كما يلي:

(أ) الكندي: ذهب إلى أن النفس جوهر، وأنها باقية بعد انحلال

(١) الشيرازي، صدر الدين، المبدأ والمعاد، ط٣، تحقيق: جلال الدين الأشتياني، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ١٤٢٢هـ ص٤٢٢.

البدن، وأن حشر الأجساد، وصور الحساب، والجنّة، والنار لا يستحيل أن تكون كما في ظاهر النص؛ وعلل ذلك: بأن الذي أوجد الأجساد من لا شيء، لا يمتنع عليه جمع أجزائها بعد أن تباعدت[1]، وهذا مسلك يقترب من القائلين بأن المعاد جسماني وروحاني معاً.

(ب) الفارابي: النفس جوهر روحاني، بسيط، قائم بذاته، وليست عرضاً من أعراض الجسم الذي تتصل به، وأنها خالدة بعد فناء البدن وانحلاله.

(ت) ابن سينا: حاول معالجة موضوع المعاد من خلال التوفيق ما بين الفلسفة والدين، فهو وافق الكندي، والفارابي في أن النفس جوهر روحاني بسيط، وأنها خالدة بعد فناء البدن وانحلاله.

ويختلف عنهما بأمرين:

أ - قوله: أن الكلام في مسألة البدن والجسم قد تكلمت عنه الشريعة عن طريق النبوّة، وهذا أمر لا سبيل إلى إثباته إلّا عن طريق الشريعة، وتصديق خبر النبوّة، وخيرات البدن وشرّه معلومه لا تحتاج إلى أن تُعلم، وقد بسطت الشريعة الإسلامية التي جاء بها النبي محمد (ص) حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن.

ب - وأما الكلام في مسألة الروح، فقد أثبتها عن طريق العقل والبرهان حيث يقول: ومن المعاد ما هو مدرك بالعقل، والقياس البرهاني، وقد صدقته النبوّة، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس،

(١) ماضي، في فلسفة ابن سينا (تحليل، ونقد)، ص١٣٧.

اللتان للأنفس، وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورها[١].

ولكن في رسالته «أضحوية»، قيل بأنه كان واضحاً في إنكار مسألة بعث الأجساد، وهذا كان من دواعي هجوم الغزالي عليه في كتاب «تهافت الفلاسفة»، والفخر الرازي في كتاب «الأربعين في أصول الدين»[٢]، - ولكن وراء الأكمة ما ورائها -.

الخاتمة:

بعد وفاة ابن سينا، ظلّت مدرسته قائمة لأجيال عديدة، بحيث يمكن تتبّع سلسلة من خلفائه في الشرق ومن أبرزهم تلميذه بهمنيار، واللوكري تلميذ بهمنيار، والمحقق نصير الدين الطوسي شارح كتاب «الإشارات» لابن سينا، والمحقق الداماد أستاذ صدر الدين الشيرازي الذي حاول أن يؤول فلسفة ابن سينا تأويلاً إشراقياً، وصدر الدين الشيرازي الذي اتّخذ من فلسفة ابن سينا ركناً أساسياً لفلسفته الواسعة... إلخ.

وأما في مغرب العالم الإسلامي وخاصة في الأندلس، فقد ازدهرت المشائيّة ازدهاراً ملحوظاً، وكان من أهم أعلامها: ابن باجه (١١٣٨م)، وابن الطفيل ورسالته في الفلسفة الرمزية «حي بن يقظان»، وابن رشد الذي دافع عن ابن سينا تارة، وهاجمه أخرى؛ وكتب في الفلسفة، والعلوم الطبيعية، والطب، والفقه، وعُرف في أوروبا اللاتينية

(١) ابن سينا، الشفاء، ج٢، ص٤٢١.

(٢) ماضي، في فلسفة ابن سينا (تحليل، ونقد)، ص١٤٣.

بالشارح الأكبر؛ لأنه وضع الشروح على كافة المؤلفات الأرسطية ما عدا «السياسة» الذي لم يصله، ووضع الشروح على «السياسة» لأفلاطون، و«العقل» للإسكندر الأفروديسي، و«الفلسفة الأولى» لنقولا الدمشقي، ومنطقيات الفارابي، و«الأرجوزة في الطب» لابن سينا، و«اتصال الإنسان بالعقل الفعّال» لابن باجة، و«تهافت التهافت» الذي ردّ فيه على كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي، و«فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، و«مناهج الأدلّة في عقائد الملّة» في توضيح العلاقة بين العقل والإيمان.

وتميّز ابن رشد في نظرته عن الفارابي في السياسة، وفي آرائه في المدينة الفاضلة، وفي نظرته للعقل والشريعة.

وقد ترجمت أعمال ابن سينا إلى اللاتينية ومن بينها: سيرته الشخصية التي كتبها تلميذه الجوزجاني، كما وترجم له أقسام من «الشفاء» في المنطق، والفيزياء، والإلهيات كاملة، وكتاب «النجاة»، و«القانون»، و«الأرجوزة في الطب»، حيث استمر الاهتمام بآثار ابن سينا طيلة العصور الوسطى حتى عصر النهضة، حيث تأثّرت الكثير من المراكز العلمية بفلسفته، والكثير من الأعلام كروجر بيكن، وتوما الأكويني، وبيتر الإسبتاني الذي أصبح فيما بعد البابا الحادي والعشرين، ودونس سكوت، وكان نفوذه في الطب واضحاً في كل مكان، وكانت كتبه مقرونة بكتب جالينوس.

وعلى العموم، فقد نفذ تأثير ابن سينا في كل مكان حلّت فيه مؤلفاته، ولعب دوراً مهماً في العلم والفلسفة.

منهج الفلسفة المشائيّة الإسلاميّة:

تمتد جذور المدرسة المشائيّة الإسلاميّة إلى سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، حيث امتاز الفكر الفلسفي المشائي باتباع المنهج التالي:

١. اتباع الأسلوب العقلي في تحقيق المسائل الفلسفية التي عالجها، وأهم معالم هذا الأسلوب:

أ - استقراء المادة المعالجة إغريقياً، وتجميع معطيات الجهد البشري، وتنظيمها؛ بغية الوصول إلى منظومة فلسفية، ونظرة كونية شاملة مترابطة تمثل أطروحة فلسفية، ورؤية أيديولوجية متماسكة حول الوجود ومسائله. يقول الشهيد مرتضى مطهري في هذا الإطار: لماذا يُدافع فرد من الأفراد عن أيديولوجية معيّنة، ويُدافع فرد آخر عن أيديولوجية أخرى (؟)، وما هو السبب الذي أدّى به إلى هذا الاعتقاد بهذه الأيديولوجية دون الأخرى (؟).

والجواب: هذا يرجع في خلفياته إلى الرؤية الكونية التي يعتمدها حول العالم، والوجود، ونظرته إلى التاريخ.

فالاعتقاد بأيديولوجية معينة ترتكز على رؤية كونية معينة، فإذا اختلفت الرؤى الكونية حول تفسير العالم، والوجود، والتاريخ، فسيؤدي ذلك إلى اختلاف الأيديولوجيات.

وبناءً عليه: إذا كانت الرؤية لأي إنسان قائمة على أساس الرؤية الدينية بأصول الدين الإسلامي، وأن اللّه هو خالق الكون، وأنه عادل، وأن الأنبياء رُسُل اللّه هدفهم الأساسي هو هداية الإنسان إلى التوحيد؛

لأجل الوصول إلى السعادة في الآخرة، والاستقامة في سلوكهم العملي في جادة الشرع الذي يأتي به النبي وخاتمهم النبي محمد (ص)، حيث يكون لهذا الشرع وظيفة غايتها ربط الفرد في سلوكه العملي بخالقه، وتنظيم علاقته بمحيطه، بالإضافة إلى كون الشرع له وظيفة اجتماعية متعدّدة الجوانب، فحتماً سيختلف سلوك الإنسان صاحب الرؤية الكونية عن السلوك العملي لصاحب الرؤية المادية.

ب - محاولة استنباط المسائل من مبادئ عقلية عبر طرق منطقية منظمة، ولغة فلسفة محددة المعالم، تعتمد على مصطلحات تتضمن محتوى فلسفي متعارف عليه في إطار الفلسفة المشائيّة كالمادة والصورة، والعلّة والمعلول، والأثر والمؤثر، والعلل الأربعة كالعلّة المادية، والعلّة الصورية، والعلّة الفاعلة، والعلّة الفائيّة، والهيولى... إلخ؛ وذلك لإيصال الفكرة إلى الآخرين.

(ت) الاعتماد على القياس البرهاني المفضي إلى نتيجة يقينية من بين جميع الأقيسة التي عُرفت في علم المنطق.

٢. ربط الأبحاث والمسائل الفلسفية بالقضايا الحياتية للإنسان، - كما أشرت له في رقم (أ) قبل قليل -، وبما أن الفلسفة المشائيّة الإسلاميّة نمت في المجتمع الإسلامي وترعرعت فيه، فقد انصب جهد فلاسفتها على التوفيق ما بين الفلسفة والدين في مسائل الوجود، والخالق، وكيفية صدور الكون عنه، ومراتب الوجود، والعالم وموجوداته، والاجتماع الإنساني، والنبوة، والمعرفة، والأخلاق، والمعاد، وكيفية وصول هذا الإنسان إلى كماله وإلى السعادة.

وقد احتوى هذا الجهد على بُعد نظري تَمثَّل في تكوين نظرة فلسفية عقائدية حول الخالق، وصفاته، وأسمائه، وأفعاله، لها بُعد توحيدي نظري، وبُعد عملي يهتم بالسلوك العملي الاجتماعي للإنسان، ويهتم بالرئاسة والرئيس سواء كان فيلسوفاً أم نبياً، والمهمة الملقاة على عاتق هذا الرئيس، ودور المعرفة، والأخلاق في وصول الفرد، والمجتمع إلى كماله.

وتبعاً لذلك صُنّفت المدن إلى فاضلة يسود فيها الشرع، والتعاون، والأخلاق الفاضلة التي تؤدي إلى الكمال والسعادة في مقابل المدن الأخرى غير الكاملة.

وقد دلّت عبارات ابن سينا في كتاب «الشفاء» في السياسة، على أهمية هذا الربط ما بين المسائل الفلسفية والقضايا الحياتية للناس، مما يعني أن الفيلسوف ليس حالة منعزلة عن مجتمعه، وأنه يمارس ترفاً فكرياً مجرداً، فحتى الطبيعيات، والرياضيات، والطب هي في خدمة القضايا الحياتية للإنسان.

وهنا يمكن ملاحظة مسألة أخرى تتمثل في العقل النظري، - بناءً على النقطة الأولى، والثانية التي سبق الكلام عنها في منهج المشائية الإسلامية -، والعقلي العملي، وهي:

إن العقل النظري، وهو القوة المُعدة للنظر وما ينبغي أن يُعلم، فابن سينا عمل بجهد على التوفيق ما بين الفلسفة والدين، وهذا يعني أنه يُريد ربط الإلهيات بالمعنى الأعم بالإلهيات بالمعنى الأخص؛ ليقول برؤية كونية أيديولوجية مفادها: أن اللّه خالق العالم، والإنسان، والكائنات الموجودة هي مرتبطة به في كل لحظة من لحظات وجودها، وتستمد

وجودها من اللّه، وأن اللّه خلق ملائكة في هذا الوجود لخدمة هذا الموجود بأنحاء شتى، وهذا عبارة عن أساس نظري لمسألى أخرى وهي مسألة العقل العملي.

والمراد بالعقل العملي، هو الذي يحرك الإنسان نحو العمل، وما ينبغي أن يُفعل، أي ينبغي على الإنسان أن يفعل كذا، ولا ينبغي عليه أن يفعل كذا، فهنا (وجوب ومنع)، وبما أن المنظومة الفلسفية السينوية يحكمها مسألة التوفيق ما بين الدين والفلسفة، فهذا يعني: أن الفيلسوف الرئيس الذي يشترط فيه أن يكون عالماً بالشريعة، عفيفاً، شجاعاً، ومقاوماً لذوي السياسات الفاسدة، وجامعاً ما بين العلم والعمل، قد ألقيت على عاتقه مهمة سيادة القانون والشريعة، ويجب على الفرد طاعة الشريعة، وتجب العبادة للّه، والامتناع عن الأخلاق الرذيلة، لأن القانون يُعاقب المفسدين، والرئيس مهمته مقاومة الفساد، والردع عن الشر، وإعداد الأسلحة لحماية الثغور من الأعداء، وتوفير مصادر المال من مصادر محددة، - ذكرتها تحت عنوان «السياسة» -، وإيداعها بيت المال في خزينة الدولة؛ لينفق منها على الجند، والموظفين، والعباد المرض، والمقعدين... إلخ.

وهكذا نلاحظ أن الأيديولوجية السينوية تنطلق من أفكار، وقواعد قانونية، وأخلاقية تتعلق بحيّز العقل العملي، وترتكز على العقل النظري في رؤية كونية شاملة تتعلق بمجمل منظومته الفلسفية، وتختلف في جوهرها عن الرؤية الكونية الإغريقية وإن كانت المسائل، والعبارات، والألفاظ التي أدّى بها المحتوى الفلسفي المشائي متشابهة، بل ومتطابقة في بعض الأحيان.

٣. يظهر بوضوح مما سبق استعراضه من مسائل الفلسفة المشائية الإسلامية، وجه اهتمامها البالغ بالإلهيات على وجه الخصوص، وكون البحث في الفلسفة الأولى هو بحث وظيفي.

تقييم

يعتبر ابن سينا عقلية فلسفية فذّة، تتّسم بالدقّة في الشرح، والتحليل، والنقد وإن شاب بعض آراءه وجوه من الإرباك، فهو لم يقتفي أثر أرسطو، وأفلاطون حرفياً، بل ذهب باتجاه الأفلاطونية المحدثة تارة، وإلى رأيه الخاص في الكثير من المسائل تارة أخرى، وبرهن عن نظر دقيق، وكان مجدِّداً، ومبتكراً في جوانب متعدّدة، ولكي لا يكون الكلام مجرداً عن الشواهد، سنتكلم عن بعض الأمور والمسائل التي وجهت إليها نقداً لاذعاً، بل إن بعض المتكلمين ذهب إلى تكفيره، ومنها:

١. قوله بأن العالم قديم من حيث الزمن، واللّه متقدّم على العالم تقدّماً في الذات، والرتبة، والشرف، والسمو، وهو تقدّم العلّة على معلولها.

٢. قوله بنظرية الفيض عبر سلسلة من العقول الطولية، وهي نظرية انتقدها الغزالي في كتاب «تهافت الفلاسفة»، ووصفها الغزالي بأنها خرافات، وهي نظرية قال بها الفارابي، ومن قبلهما أفلوطين.

٣. ما نقل عن الغزالي في كتاب «تهافت الفلاسفة»، والفخر الرازي في كتاب «الأربعين في أصول الدين»، من أن ابن سينا ذهب في رسالته «أضحوية» إلى إنكار مسألة بعث الأجسام في المعاد، وأنه مخالف لما

ورد في القرآن الكريم، وصريح النص الديني في ذلك.

ولكن ما ورد في كتاب «الشفاء» لابن سينا يؤكد على أنه كان يقول بالمعاد الجسماني والروحاني معاً، وكما أشرنا إليه تحت عنوان «المعاد»، وكان يؤكد بأن المسألة في المعاد الجسماني هو ما قاله النص الديني من ذلك، وكذلك تندرج هذه المسألة في حيز الافتراء.

٤ . اتهم المتكلمون الفلاسفة بأنهم يخضعون النص الديني للتأويل العقلي، في حين أن للدين حقائقه المنزلة عبر الوحي، وللفلسفة قواعدها العقلية التي تعتمد عليها من القياس، والاستقراء... إلخ. وهذا ما أدى إلى فتح باب الارتياب بالمنظومة الفلسفية المشائية، واتهام فلاسفتها بالكفر، مما حدا بابن سينا إلى الدفاع عن نفسه بأبيات من الشعر، - أوردناها تحت عنوان التصوف -، ثم جاء الغزالي في القرن الخامس هجري وبعد أن تهيّئت له الأرضية المناسبة بعد أن نجح السلاجقة في القرن الخامس هجري في توحيد المقاطعات الإسلامية في آسيا الغربية، وتأسست حكومة مركزية قوية تحت النفوذ السياسي لسلاطين السلاجقة، وكان فيها الإشراف الديني للخليفة في بغداد، وبدأت مدرسة الكلام الأشعري في تلقي العون من الدوائر الرسمية للدولة، ومراكز التعليم التي أسست لتدريس تعاليمها، ونشر عقائدها، بدأ الغزالي في شنّ حملة قاسية على الفلسفة المشائيّة وفلاسفتها. فقام بتلخيص الفلسفة المشائيّة في كتاب «مقاصد الفلاسفة»، ومن ثم عمد إلى الهجوم على آراء الفلاسفة اللذين لم يوفّقوا للتوفيق بين الفلسفة والدين، فوضع كتاب «تهافت الفلاسفة» لهذا الغرض، مما أدّى إلى الحد من نفوذ النزعة الفلسفية المشائيّة الإسلامية لصالح علم الكلام

والتصوّف، حيث كان يرى الغزالي بأن التصوّف وحده هو القادر على البلوغ بالإنسان درجة اليقين، والسعادة الأبدية.

وأمام هذه الهجمة الشرسة، اتجهت الفلسفة باتجاه الأندلس، وتعهدها سلسلة من الفلاسفة، - كما قلنا سابقاً -، كابن ماجة، وابن الطفيل، وابن رشد الذي دافع عن الفلسفة، وردّ على كتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة» بكتاب «تهافت التهافت»، وهكذا انتشرت الفلسفة المشائيّة الإسلامية في الغرب؛ لتعمل على تقويض النزعة الأفلاطونية الإشراقيّة التي كانت منتشرة في أوروبا، في حين خبا وهجها في شرق العالم الإسلامي؛ لتفتح المجال واسعاً أمام التصوّف الديني الذي كان محل قبول في عيون الفقهاء، والمتكلّمين، وجمهور العامة، وهذا ما مهّد الطريق لانتشار المدرسة الإشراقية السهروردية، ومدرسة العرفان لابن عربي، ولعل هذه الهجمة لا تخلوا عن خلفية تتعلق بالآراء السياسية لابن سينا، والانتماء الفكري له؛ مما يضعها في موضع الشك والريبة جملة وتفصيلا.

فهرس المصادر والمراجع

١. **القرآن الكريم**.

٢. نصر، سيد حسين، **ثلاث حكماء مسلمين**، ط١، بيروت، دار النهار للنشر، ١٩٨٦م.

٣. **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، لبنان، بيروت، دار القلم، (د.ت).

٤. د. بوسلمان، علي، **تحليل وفلسفة أصول الفقه**، لبنان، بيروت، دار الولاء، ٢٠١٢م.

٥. أرتو سعيدييف، وتوفيق سلوم، **الفلسفة العربية الإسلامية**، ط١، بيروت، دار الفارابي، (د.ت).

٦. الشيرازي، صدر الدين، **الحكمة المتعالية**، إيران، مكتبة المصطفى، (د.ت).

٧. فرحات، يوسف، **الفلسفة الإسلامية وأعلامها**، ط١، جنيف، ترادكوم (ش.م.س)، ١٩٨٦م.

٨. إخوان الصفا، **رسائل إخوان الصفا وخلّان الوفا**، بيروت، دار

صادر للطباعة والنشر، ١٩٧٥م.

٩. د. ماضي، محمود، **في فلسفة ابن سينا (تحليل، ونقد)**، الإسكندرية، دار الدعوة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٧م.

١٠. ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ط١، قم، نشر البلاغة، ١٣٨٣ش.

١١. الشيرازي، صدر الدين، **أسرار الآيات**، إيران، انتشارات الجمن اسلامي حكمت وفلسفة، ١٤٠٢هـ.

١٢. ابن سينا، **الشفاء**، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٠م.

١٣. الشيرازي، صدر الدين، **المبدأ والمعاد**، ط٣، ت: جلال الدين الأشتياني، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ١٤٢٢هـ.